

La economía: más acá de la justicia; la política. Más allá de la libertad

Avaro Sosa, Dante

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Avaro Sosa, D. (1998). La economía: más acá de la justicia; la política. Más allá de la libertad. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 43(173), 187-227. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1998.173.49165>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

La economía: más acá de la justicia. La política: más allá de la libertad*

DANTE AVARO SOSA

Resumen

En este ensayo, el autor analiza una de las grandes cuestiones de las sociedades contemporáneas: la administración doméstica del trabajo. Para ello, el autor se enfoca en el significado, desde distintas ópticas teóricas, de ese "aparato racionalizador que administraba la sociedad de trabajo": el *welfare state*, así como en las razones de su decadencia y dismantelamiento. Ante la disolución de este sistema, el autor selecciona, de una serie de propuestas teóricas, aquella que considera como la idónea no sólo para suplir al Estado benefactor, sino para lograr el bien común de una sociedad democrática: el sistema de Renta Universal Garantizada (RUG), camino sólido para conjugar la libertad política con la justicia de un sistema económico eficiente.

Abstract

This essay analyses one of the greatest problems of contemporary societies: the domestic administration of work. It focuses on the significance, from different theoretical approaches of this "rationalising apparatus which administrates the society of work": the *Welfare State*, as well as in the reason for its decay and dismantling. To confront such dismantling of the welfare system, the author puts forward a series theoretical propositions, not only to replace it but to achieve the common welfare of a democratic society sit the Universal Income Guarantee System, a solid path to combine political liberty with the justice of an efficient economic system.

Después de su viaje por Inglaterra, Alexis de Tocqueville (1968) describió un ensayo comparativo entre el archipiélago y el continente. Su tema: *Memoir on Pauperism*. Su ensayo principia con una paradoja: mientras más pobre el país menos indigentes se encuen-

* Este texto fue presentado en una conferencia magistral en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, en su Instituto de Ciencias de la Educación, organizado por la Coordinación de Filosofía, durante abril de 1996. Quiero agradecer a todos los colegas que me permitieron discutir las causas del dismantelamiento del *welfare state* en un curso impartido durante el segundo semestre de 1995, en el Instituto de Educación Superior: Alicia Moreau de Justo, con el financiamiento del Ministerio de Educación y Cultura de la República Argentina. De igual manera, expreso mi reconocimiento a Intercambio Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México ya que sin su apoyo financiero este trabajo no hubiese sido posible.

tran, y aquellos admirados por su opulencia cuentan con el más alto índice de personas que viven de la caridad pública.

Este texto de Tocqueville, escrito dos años después de su visita a Inglaterra (1833), sigue en la línea problemática que lo atormentó toda su vida: las consecuencias políticas y sociales de la modernización. Una forma de escrutar la anterior paradoja es centrándola en el elemento dinamizador de la modernidad: el trabajo. Ya para la época en que Tocqueville visitó Inglaterra la revolución industrial estaba totalmente instaurada, y lo que es fundamental, el mercado de trabajo había comenzado a regularse en torno a las necesidades del capital. De esta forma podemos extraer dos lecciones de su paradoja: *a)* aquellos países pobres, como Francia, España y Portugal, tenían un desarrollo tan limitado que los indigentes no representaban un estigma social, es más, la productividad del trabajo era tan baja que era imposible instaurar un sistema de transferencias entre grupos sociales; *b)* en un país tan opulento como Inglaterra existía la mayor cantidad de indigentes. ¿Por qué? La mayor productividad del trabajo, explicada en gran parte por el sistema de gestión capitalista sobre el trabajo, permitió exponer los trabajos y los trabajadores de menor productividad al cementerio de la historia. La consecuencia fue fatal: el incremento en la productividad generó una masa social de indigentes. Pero los indigentes, los desplazados de los puestos de trabajos, se volvieron un tema de caridad pública. Ya que el desarrollo económico permitía que el sistema social subsidiara, vía transferencias/donativos, a los indigentes para poder vivir.

Así Tocqueville expone, en nuestra interpretación, una cruel paradoja de la modernidad: a medida que se incrementa la productividad del trabajo, el trabajo directo se vuelve cada vez más superfluo; por tanto, es preciso, para mantener la cohesión social, idear tácticas institucionales para compensar a los desplazados por "el tren de la modernización". Ante tal dilema, la modernidad, como ninguna sociedad en la historia, se propuso *administrar el trabajo*.

Este ensayo pretende escrutar esta obsesión moderna en sus dos niveles: por una parte, la modernidad ha planteado como irreversible la relación entre organización social del trabajo con innovación tecnológica dando por resultado un desempleo estructural; y, por otra, la modernidad también ha creado y recreado *paradisos* futuristas de sociedades sin trabajo y con abundancia. Lo último es algo

menos que una utópica recreación de objetos filosóficos, es, en el mejor de los casos, una ingeniería social irresponsable. Y lo primero es lo que tenemos, ni más ni menos. Sin embargo debe existir una forma intermedia de organización social que nos permita trascender al dilema de la modernidad, esto es el de la administración del trabajo. No sería posible —nos preguntamos— instaurar un sistema social que permita a los individuos escoger (en el sentido relevante del término) si desean trabajar o no, sin disminuir la eficiencia del sistema económico. Creemos que sí, y este ensayo está destinado a bosquejarlo. Aunque debemos, para ello, estar preparados para contestar una pregunta que Mandeville elaboró hace casi trescientos años.

Todo el mundo sabe que hay una gran cantidad de jornaleros le los telares, sastres, pañeros y otros veinte oficios que, si con cuatro días de trabajo a la semana pueden mantenerse, difícilmente se les persuadiría de que trabajen el quinto día; y que hay miles de trabajadores de todas las especies, que, aunque apenas pueden subsistir, ponen mil pretextos, no complacen a sus amos, pasan hambres, se llenan de deudas, con tal de no trabajar. Cuando los hombres muestran una proclividad extraordinaria a la pereza y al placer, ¿qué razón tenemos para creer que trabajarán, a menos que sean obligados por la necesidad inmediata?¹

Política y trabajo

La edad moderna trajo consigo la glorificación teórica del trabajo, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo []. Puesto que se trata de una sociedad de trabajadores que está a punto de ser liberada de las trabas del trabajo, y dicha sociedad desconoce esas otras actividades más elevadas y significativas por cuya causa merecería ganarse la libertad.

H. Arendt

Aristóteles distinguió tres tipos de vida (*bioi*) que valen la pena ser vividas; los tres tipos, está de más decirlo, poseen como común de-

¹ B. Mandeville, *The Fable of the Bees*, Philippe Harth (comp.), Londres, 1970, p. 370

nominador el interés por lo bello. La primera, es la del disfrute; la segunda, es la vida dedicada a los asuntos de la *polis*; y la tercera, es la consagrada a la contemplación. En esta concepción aristotélica ni el *trabajo* ni la *labor*² se consideran lo suficientemente dignos para constituir una *bioi*, es decir, una autónoma y auténtica forma humana de vida.

Según Arendt, la política es la demarcación toral, por lo demás originariamente significativa y específica de la antigüedad clásica,³ que distingue la existencia animal de la humana. De aquí se sigue que el *zoon politikon* aristoteliano, en su interpretación tradicional, se oponga a la asociación natural experimentada en la vida familiar-doméstica (*oikia*).⁴

Acorde a esta lectura interpretativa —de la antigüedad helénica— la *bioi* o esfera política se opone a la esfera doméstica, al menos, por dos motivos: primero, según el modo de pensar de los griegos (o atribuido a los mismos) *obligar* a las personas por medios violentos o coactivos es una forma *prepolítica*, misma que impera en las márgenes de la *polis* o dentro de la familia. Y segundo, que la esfera política (la *polis*) se relaciona con la libertad; mientras que la esfera doméstica (la esfera verdaderamente privada) se relaciona con la necesidad, por tanto es una esfera condenada a ser *prepolítica*.

Así las cosas, el argumento anterior se puede resumir del siguiente modo: en la esfera doméstica, en donde impera la necesidad, el *factum* que los hombres comparten con los animales, es plausible⁵ que los hombres usen medios violentos y coactivos para satisfacer sus necesidades. Mientras que en la esfera política, lugar que por definición no podía ser dominado por la necesidad, es imposible usar tales métodos; muy por el contrario, los métodos a utilizar son la argumentación, el arte de convencer, es decir, el consenso.⁶

² Véase Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 26.

³ ¿Deberíamos decir de la tradición occidental?

⁴ Véase Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 39 y ss.

⁵ Hasta se podría decir, también, deseable.

⁶ Según el argumento anterior, sólo los hombres que tenían a otros que laboraran y trabajaran por ellos (es decir, los dueños de esclavos) podían llevar una vida pública (o sea política, lo que significa ser vistos y oídos en la *polis*). Y la propiedad representada por (o en) la esfera doméstica es la que le permite al *ciudadano* refugiarse para *laborar en su cuerpo* (lo que el ser humano comparte con otras formas de vida animal). Sólo por este motivo es indispensable la propiedad y la riqueza. Cualquier ciudadano que decidiese incrementar su propiedad en

La esfera política griega, y su régimen de gobierno: la democracia, son escrutados tanto por Arendt, como por Moisés Finley aprobatoriamente. Arendt, por ejemplo, ubica al *consenso*, como la característica fundamental para describir la conducta de los ciudadanos que operan dentro de la *polis*, en la categoría axiológica fundamental de la esfera pública. Sin embargo, y a pesar de la notable erudición que caracteriza su obra, se ha entretejido una duda sobre su *re-construcción* argumentativa del espacio público. Acorde con lo anterior, ciertamente, la *concepción de cierta* forma de *hacer política* que Arendt (y en cierta medida Finley) le atribuye a la helenidad clásica parece ser una proposición *normativa* antes que positiva. En otras palabras, el argumento arendtiano parece postular lo que los griegos pensaban que *debería* ser la *esfera política* y no lo que en verdad sucedía dentro de la *polis*. Lo que está en juego en esta reconstrucción (*positiva*) es, como lo ha sugerido Elster (1983), si la esfera política era (o no) un espacio de argumentación y consenso entre iguales.

En torno a aquella duda razonable, Veyne sostiene⁷ que la democracia directa helénica fracasó porque: *a)* exigía un grado de participación digna de los *santos*, pero no de los hombres; *b)* dada esa exigencia de participación es lógico que resulte un sistema de notables cuya ascendencia natural les permita cumplir con las exigencias de participación; y *c)* los notables necesitaron una cultura política de autoexpresión que reposaba en el *euergetismo*. El euergetismo es una forma de patrocinio (un beneficio destinado a los ciudadanos en forma de fiestas, monumentos, emolumentos, etcétera) que si bien el benefactor no tenía obligación de cumplir, tampoco podía evitar por temor a ser sancionado por el *pueblo*.

lugar de utilizarla para su vida en la polis, renunciaba o sacrificaba su libertad para pasar a ser un esclavo de las necesidades. Según este argumento, los ciudadanos no tenían esclavos para incrementar la riqueza y la propiedad, sino más bien que para ser *ciudadanos* tenían que liberar tiempo, o dicho de otra forma, tenían que liberarse de la servil condición de la naturaleza humana.

⁷ Veyne pone en duda la democracia como espacio de argumentación del siguiente modo: "Cualquier democracia directa tiende a convertirse en un gobierno de notables y cualquier comunidad gobernada por notables muy probablemente tienda a buscar los recursos que necesita en el euergetismo, a menos que exista ya una tradición impositiva." Véase Paul Veyne, *Le pain et le cirque*, París, Editions du Seuil, 1976, p. 228.

Así las cosas, el argumento de Arendt (y en contraposición al *euergetismo*) postula, por otra parte categóricamente, que en la democracia directa griega sería una *contradictio in terminis* hablar de *economía política*. De este modo cualquier elemento relacionado con la *oiko* (*qua* esfera) estaba ligada a la *oikonomía*, es decir, a la supervivencia del individuo dentro de la esfera doméstica, y por tanto era *no-política*.⁸ De este modo, cuando Arendt contrasta la antigüedad helénica con la edad moderna, puede sostener originalmente que es recién con el capitalismo cuando la esfera política llega a estar dominada por el problema de la administración doméstica (*oikonomía*). En palabras más claras, pero quizá analíticamente más esquivas, la esfera política en la modernidad se encuentra atada al reino de la necesidad, o para decirlo en clave arendtiana, el ascenso del complejo doméstico coincide con el ascenso de lo social (como sustituto de lo público y opuesto a lo privado) y con el desplazamiento del *homo faber* por el *animal laborans*. Para Arendt, la acción, como parte de la *vita* activa, es la esencia misma de la esfera política (recordemos que la acción era negada en la vida familiar). La esfera política o pública era el lugar, según Arendt, para ser visto y oído, para la “acción espontánea”. Allí todo es visto, todo es oído y todo es divulgado, es el lugar del argumento.

En contraposición a la *re*-construcción de la esfera política llevada a cabo pro Arendt, Veyne realiza una lectura interpretativa menos comprometida con la *re*-construcción de las virtudes políticas ensalzadas por Arendt y más imbuida en la naturaleza del ejercicio del poder político. La tarea que emprende Veyne no descansa (como en Arendt) en comparar la esfera política antigua con la moderna, sino más bien se propone mostrar los límites de la esfera política helénica reconstruida por Arendt. Según Veyne, aquella esfera política era de excepción, destinada a no durar, ya que la esfera política griega requería una participación demasiado exigente por parte de sus ciudadanos.⁹ Para Veyne, la autoridad política debe de estar más acorde

⁸ Acorde con el argumento sobre la conducta entre gobernados y gobernantes de Veyne las cosas son algo diferentes. La esfera política se encontraba en relación con la economía por medio del *euergetismo*.

⁹ El argumento de Veyne es interesante en sí mismo independientemente del contexto. Se puede resumir del siguiente modo: la participación ciudadana, la cual se supone decisiva para la vida democrática, es un bien que se agota con el uso y no a la inversa. El lector puede notar cuán distante es la postura de Veyne y Arendt en torno a la virtud política de participación.

con la naturaleza de las cosas, y ésta indica que los puestos políticos deben ser repartidos entre los oligarcas y éstos deben “complacer la sensibilidad de los gobernados”. Forzando un poco el argumento podemos decir que según Veyne no hace falta esperar la modernidad para relacionar la economía con la política, pues ésta era (en la antigüedad) al mismo tiempo esplendor, exhibición y expresión, y para ello hacía falta *euergismo* y los fondos materiales con qué financiarlo.

Cualquiera que sea nuestra postura acerca de la verdad histórica que pesa sobre los argumentos anteriores, deseamos señalar que la finalidad de este texto es mostrar un problema que acertadamente señala Arendt. Si para los griegos la política sólo era posible en un mundo donde las necesidades eran domeñadas; para la modernidad, por el contrario, la cuestión es: cómo construir una sociedad en donde lo político es relevante para la administración de las cosas (*pace* Engels). En el sistema capitalista de organización y producción social las necesidades han ascendido a la esfera misma de lo social (y tienen una categoría ontológica propia); y la política (como acción) pasó a ser una esfera de administración doméstica a gran escala. Sin embargo, este intento moderno, o sea la convivencia de lo político y las necesidades en la esfera política, estaría llegando —según Arendt— a un punto final conflictivo. Para Arendt el problema es el contenido mismo de la esfera política que pierde sentido. Al respecto, Arendt sostiene: “Nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les quedaba. Está claro que nada podría ser peor.”¹⁰

Si bien esta idea no es nueva, ya Aristóteles hablaba de las máquinas que tejían solas, y el viejo Marx hacía eco de aquella fantasía postulando, en los *Grundrisse*, que llegaría el momento de la extinción de la ley del valor; mas nunca habían existido en la historia de la humanidad datos empíricos que respaldaran aquellas profecías. Hoy, sin embargo, los hombres han domeñado la naturaleza de tal modo, que están en condiciones de saltar (relativamente) la barrera de la necesidad. Y por eso la observación de Arendt es tan aguda. Al igual que los oligarcas griegos, los hombres contemporáneos tienen la posibilidad de liberarse de las necesidades, trocando esclavos

¹⁰ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 17.

por máquinas inteligentes que nos liberen de las labores más penosas y de los trabajos más inhumanos. Pero en vez de utilizar aquel tiempo liberado en la *acción*, los hombres sienten que han perdido lo único que tienen: el trabajo.¹¹ La política como administración doméstica a escala planetaria no puede hacer un espacio para el nuevo *tiempo liberado*, la política sigue estando atrapada en el *tiempo económico*.¹² Y es por eso, para decirlo con palabras de Derrida, que el fantasma de Marx regresa del siglo diecinueve convertido en espectro: regresa el pauperismo y el desempleo del siglo pasado, pero con la complejidad que sólo el siglo veinte puede darnos. Así, el desafío de Arendt, que aquí recogemos, es: cómo dotar a la política de un nuevo sentido, cómo redefinirla para que podamos seguir viviendo y disfrutando de este mundo construido en común.

La administración doméstica del trabajo hecha política: el *welfare state*

La expresión más cabal del ascenso de la política como administración doméstica a escala social planetaria es el *welfare state*. Éste es la cosificación o reificación de un fenómeno más complejo al cual podemos denominar la exaltación de una sociedad centrada en el trabajo (para decirlo con las palabras exactas de Arendt en la *labor*). El lenguaje científico rectificó dicho complejo doméstico mediante categorías teórico-explicativas tales como economía *welfarista*, democracia industrial, democracia social, derechos sociales, consumo de masas, etc.; en definitiva conceptos explicativos que intentaban mostrar, mediante el uso del lenguaje de indicadores económicos sociales, nuestro ingreso a una sociedad más próspera y más justa que todas las anteriores. Pero el lector se preguntará por qué esta época la denominamos una sociedad centrada en el trabajo. Pues bien, es claro que el *welfare state* significó la adopción de políticas de creación de empleo mediante déficit fiscal; de aquí que el corazón de la economía (se puede inferir) no era más la empresa privada,

¹¹ ¿Deberíamos decir "tenían"?

¹² Para ver cómo el tiempo liberado sigue atrapado en el tiempo económico, el lector puede acudir a Gorz, *Métamorphoses du Travail. Quête du Sens*, cuya traducción inglesa recoge en su título el espíritu del libro: *Critique of Economic Reason*.

independizada de las estadísticas elaboradas por el Estado, sino las políticas públicas, y éstas colocaban como prioridad máxima la obtención de una sociedad de pleno empleo en términos económicos. Pero no es todo. El *welfare state* no hubiese sido posible sin el fordismo como sistema de organización industrial microeconómico. El ascenso de la producción a gran escala no sólo significó mayores niveles de producción a menor precio sino, fundamentalmente, devorar la producción (lo más rápidamente posible) para volver a producir. El fordismo era una nueva ingeniería de uso y control sobre la fuerza de trabajo, que al mismo tiempo que la revaloraba (pues hubo significativos aumentos de salarios después del *five dollar per day*) la rutinizaba con las mismas tareas monótonas y cadentes. Quizá la innovación más radical del fordismo es que toma al obrero/trabajador como ocupante de un puesto de trabajo, en donde se paga por la antigüedad y por el puesto mismo y no por las habilidades del operario. Es la intención manifiesta de racionar completamente la fábrica y sus fines.¹³ Pero lo más significativo es la imbricación entre el fordismo, como regulación microeconómica, y las políticas públicas en manos del *welfare state*. Aquí proponemos leer las llamadas conquistas sociales como una mera administración del complejo doméstico. Acorde con G.E. Anderson (1993) son tres las instituciones que caracterizaron al *welfare state*: la seguridad social, la previsión y el subsidio al desempleo. Cualquiera de estos derechos sociales funcionan anticíclicamente con el nivel de producción; si hay desempleo, la producción no debe disminuir, pues los parados siguen consumiendo. Si los operarios se enferman, pueden seguir utilizando su salario para financiar sus gastos. Y cuando los trabajadores están agotados físicamente, comienza a operar la nómina provisional para que puedan mantener el mismo nivel de consumo que tenían cuando estaban activos. Estos derechos adquiridos, derechos sociales (o conquistas sociales), se otorgan y usufructúan en nombre de pertenecer a una sociedad de trabajadores, esto es, por haber acreditado una cantidad de años de trabajo o, en su defecto,

¹³ El lector interesado en la regulación micro y macro puede consultar a B. Coriat, *El taller y el robot. Ensayos sobre el fordismo, la producción en masa en la era de la electrónica, Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa; El taller y el cronómetro*, como un interesante punto de vista del regulacionismo. Por otra parte véase a Piore y Sabel, *La segunda ruptura industrial* y Sabel, *Trabajo y política. La división del trabajo en la industria*, como representantes del institucionalismo americano (MIT).

por no tener trabajo, pero en ningún caso por pertenecer a una comunidad política.¹⁴ Para ponerlo en términos ejemplificativos, un individuo francés tiene derecho a cobrar mensualmente su cotización de retiro por haber acreditado una cierta cantidad de años en actividad, pero no por ser ciudadano de Francia.¹⁵

Sin embargo, a pesar de la *condicionalidad* de los servicios sociales que otorgaba el *welfare state* tenemos que considerarlo como un instante virtuoso dentro de la historia de la administración doméstica del trabajo.

Liberalismo, marxismo y *welfare state*

El *welfare state* es una *falla*, en una discontinuidad, tanto dentro de la historia de las sociedades modernas, como dentro de las principales teorías. En una falla dentro de la historia del capitalismo porque son cuatro décadas dentro de las cuales el capitalismo pudo funcionar sin generar excesiva pobreza. Y es una falla tanto para el liberalismo, como para el marxismo *qua* sistemas teóricos. El liberalismo, si bien no logró entender los motivos que llevaron a la construcción del *welfare state*, tuvo cierta capacidad para pensar los motivos (probables) de su fracaso. En el caso del marxismo no sólo pudo explicar por qué se llegó a él, sino tampoco cómo salir de él. Pero lo sorprendente es que ninguno de los dos sistemas teóricos aprendieron de ese fenómeno histórico.

Cuando en 1906 la comunidad académica y política se horrorizaba por el trabajo de J. A. Hobson,¹⁶ que denunciaba que el imperialismo era una fuente de destrucción de riqueza para Gran Bretaña, nadie iba a pensar que tres décadas más tarde Keynes (1964) mencionaría a Hobson como un precursor dentro de la problemática de la regulación del ciclo económico y un lúcido analista de la crisis que se estaba gestando en la economía de los países centrales hacia fi-

¹⁴ Son *condicionales* a una contraprestación: a trabajar.

¹⁵ En términos generales no existió relación entre receptor de beneficios sociales y estatus ciudadano. Y es por este motivo, entre tantos otros, que con la inmigración (primero interna y luego del cinturón externo) los países europeos vieron sobredimensionado los servicios del *welfare state*.

¹⁶ Por supuesto nos referimos a J. A. Hobson, *Estudio del imperialismo*, Madrid, Alianza, 1987. También véase *The Social Problem*, Londres, 1901.

nales del siglo. El liberalismo hasta antes y durante de la crisis tenía una fe desmedida en la capacidad del sistema de *laissez-faire* para ordenar la sociedad. Como sostuvo K. Polanyi (1944), la comunidad política internacional y la opinión pública disfrutaron de unas décadas de paz internacional, de relativo y creciente desarrollo económico y de una estabilidad garantizada por el auge del patrón oro, de unas instituciones financieras que regulaban la paz y las inversiones en el mundo, y de una cuasi competencia perfecta que regulaba la producción y venta de todas las mercancías; de pronto cuando nadie lo pensaba el patrón oro saltó por los aires y con ello una sangría de especulaciones financieras envolvieron el funcionamiento equilibrador de las instituciones financieras en el mundo, y de pronto la gente se dio cuenta de que los mercaderes no se vaciaban y la paz se trastocó en guerra.

La parálisis que demostró el liberalismo durante la crisis de los treinta tenía que ver no sólo con la denuncia llevada al hartazgo de que el liberalismo político no podía incluir dentro de la sociedad política a los frutos del desarrollo industrial, es decir, dar ciudadanía política y derecho a voto los trabajadores, sino que había quedado atrapado en el concepto mismo de sociedad *moderna*. Los liberales esperaban soluciones de la *sociedad*, pero no de *asociaciones* (comunidades). Adam Smith, en un muy famoso y citado párrafo (de *Inquiry*), descubría y mostraba que el supuesto de la eficiencia-equilibrio con los que funciona el mercado y la competencia recae en la incapacidad de colusión o acuerdo entre los participantes, esto es, en la imposibilidad de una acción colectiva. Dicho pasaje hace referencia a una situación (probablemente real no sólo en su tiempo) en la que una veintena de tiendas tienen que convivir con la competencia y bajo la misma, y es muy probable —como Smith sentenciaba— que aunque la competencia arruine, quizá, a algunos de ellos, por ningún motivo estos tenderos se juntarían para formar un precio que les convenga a todos. Para Smith no habría, en una sociedad de mercado, ningún mecanismo para que los propietarios acordaran una acción colectiva de tipo cooperativo. Smith confiaba en dos elementos que permiten la imposibilidad de acción colectiva: primero, en la asunción de que las acciones individuales están motivadas por la búsqueda del interés propio (*self-interest*); en segundo lugar, que la expansión del mercado eliminaría gradualmente

los lazos comunitarios que promueven conductas de acuerdo (entre los participantes) para promover beneficios entre ellos, es decir, la expansión del mercado desincentiva los *acuerdos* entre los individuos. Este análisis no es privativo de Smith, tanto Marx (1987), Tönnies (1955) y Weber (1964) sistematizan esta idea de la sociedad opuesta a la comunidad. Sin embargo, el desarrollo de la sociedad como una esfera totalmente impersonalizada de las acciones individuales automotivadas no fue completo; hacia finales del siglo pasado y comienzo de éste, se desplegaron dos grandes tipos de acciones colectivas. Las primeras tienen que ver con el corazón mismo de la competencia: las empresas privadas. Según el historiador económico A. Chandler, en su *Visible Hand* (1987), hacia finales de siglo en las grandes empresas americanas (especialmente en los FFCC) se dan acuerdos de cooperación para hacer frente a la competencia misma. Nace así la economía regulada microeconómicamente. La academia, mediante los trabajos pioneros de J. Robinson (1951; 1973) y E. Chamberlain (1946; 1951; 1953), bautizó este fenómeno como *competencia imperfecta*. Y el segundo *factum* que demostró la capacidad social de generar acciones colectivas en gran escala, fue la posibilidad de agrupar a los trabajadores en sindicatos y acordar una estructura de incentivos y castigos en la obtención de mejoras en las condiciones de trabajo, en aumentos salariales, etcétera. En suma, para ponerlo en forma alegórica, la discusión entre C. Pigou y Lord J. M. Keynes era más política que teórica. Quizá no era un argumento teóricamente *demodée* dejar que la economía se ajustara a la baja como pensaba Pigou; pero Keynes fue el primer *liberal* que avistó el problema tanto en su dimensión temporal, como en su dinámica social. En otras palabras, los teóricos y las élites políticas que se adherían a dejar que la economía se fortaleciera en ciclo descendente, no tenían en cuenta que “el tiempo necesario” representaba una *molotov* política, y que la dinámica de las acciones colectivas no lo iba a permitir.

Los problemas empíricos que atascaban a la red teórica del liberalismo eran la solución pronosticada por Marx y sus seguidores para hacer realidad la revolución. En los veinte y treinta todo parecía indicar que la revolución al fin había llegado a Europa para quedarse. Los indicadores sociales cumplían, en forma general, los requisitos para la realización de la profecía marxiana (y marxista). La concen-

tración del capital se aceleraba, la tasa de explotación después de la primera guerra había aumentado, aunque de la tasa de ganancia no existe consenso, la masa de ganancia había disminuido por la contracción del ciclo económico, la fuerza sindical había aumentado, el ejército industrial era muy numeroso; sin embargo, debemos concluir que Marx se había equivocado en tres puntos centrales: a) sobre la revolución y sobre la política; b) sobre el papel del conflicto social y la democracia como forma de gobierno; c) sobre la dinámica económica.

El marxismo clásico siempre consideró a la economía como un juego de suma cero, todo parece indicar que Marx nunca pensó seriamente en la posibilidad de cooperación entre trabajadores y capitalistas, es decir, nunca consideró la posibilidad de que ambos actores sociales podrían salir ganando con unas reglas cooperativas antagónicas. El hecho de considerar la dinámica económica como un juego de suma cero hizo que el marxismo evaluara en forma irremediable una situación de crisis recurrente (manifestada por el desplome de la actividad económica).¹⁷ El marxismo sobredimensionó el valor teórico de la acción colectiva del movimiento obrero y le cerró la puerta a una posible negociación, para asegurar unas reglas de cooperación con los capitalistas y con los *ingenieros* de las políticas públicas (la clase política y la burocracia estatal). El marxismo pensaba que el movimiento obrero no tenía nada que perder y esto era, evidentemente, falso. Existía una excesiva confianza en la lucha de clase, es decir, en el conflicto social como factor dislocante y corrosivo del sistema capitalista. El marxismo aun hoy, creemos, no ha entendido que bajo algunas condiciones (que exista libre movilidad de las personas sobre todo) las sociedades adquieren bajo conflicto un *orden* dentro del *des-orden*. A pesar de aquel famoso pasaje en que Engels (tardíamente) apoya (tácticamente) a la democracia, argumentando que ésta permitiría a los obreros votar y formar su propio partido (o sea representar sus propios intereses), el marxismo continuó considerando a la democracia como una forma de dictadura del capital, y no como lo que es, un conjunto de reglas que per-

¹⁷ Véase Jon Elster, *Making Sense of Marx: Una introducción a Karl Marx*. D. M. Nuti, "Capitalism, Socialism and Steady", pp. 32-57; M. Hoel, "Distribution and Growth as a Differential Game between Workers and Capitalist", pp. 335-349; K. Lancaster, "The Dynamic Inefficiency of Capitalism", pp. 1092-1109; A. Przeworski, *Capitalismo y socialdemocracia*.

miten una convivencia relativamente pacífica entre los ciudadanos y que da (puede dar) resultados imprevistos.

A pesar de que Marx (junto con Engels) fuera uno de los primeros pensadores en recalcar que la burguesía es el primer grupo social que, teniendo una ascendencia social poderosa (en clave marxista clase dominante), no tiene ni *necesidad* ni *obligación* de gobernar como ha sucedido en otras etapas históricas; el marxismo se empeñó en pensar al Estado como un mero instrumento al servicio de la burguesía. Decimos a pesar, porque teóricamente se puede esperar que los marxistas dieran una explicación del tipo: “uno de los motivos por los cuales los burgueses no están *obligados* a gobernar es porque la propia lógica económica está enquistada y ha colonizado la lógica de la comunidad política”. En contraposición los marxistas han pensado en el ejercicio del poder político, en la fuerza del Estado como ejecutante de la voluntad política, y han confundido la lógica de la sociedad política (el sentido de la política en la sociedad capitalista) con la intención por la cual las personas hacen política, legitiman el poder de acción y sus métodos.

Si como acertadamente a observado Jürgen Habermas, Marx vio el *puzzle* central de las sociedades modernas en el trabajo (como creador de riqueza), Marx tenía que haber acordado que la organización política de las sociedades modernas era la administración de la fuerza de trabajo dentro del complejo productivo. Y, más acorde con el materialismo histórico, los marxistas deberían haber sostenido que el fin de la sociedad política es garantizar la continuidad a los propietarios-productores. Mientras las sociedades tengan su centralidad en la administración del trabajo,¹⁸ es decir en la esfera económica, nada autoriza a pensar en que *hacer* política significa cambiar el *sentido* de la esfera política; lo que se puede llegar a esperar —en todo caso— es que *hacer* política conduzca a la negociación. En otras palabras, mientras haya sociedad del trabajo (sociedad de productores-propietarios), lo político no abre la vía de la anulación de la política, no se cambia el sentido de la esfera política conduciendo a la gente hacia el abismo de la revolución, a lo que debemos acostumbrarnos es a posibilidades diferentes de administrar la sociedad del trabajo. A lo que el marxismo teórico le cerró la puer-

¹⁸ Y los partidarios de la lucha de clases así lo reconocieron y reconocen.

ta en la cara, dio la vuelta y se coló por la ventana: la negociación. Y paradójicamente, la negociación es la base, según los especialistas, del origen y constitución del *welfare state*.

Sin embargo, la imposibilidad de comprender y aprehender el fenómeno del surgimiento del *welfare state* no fue privativo del liberalismo y del marxismo. El liberalismo, en cierta forma, después de apoyar las políticas públicas de creación de empleo basadas en déficit presupuestario, empezó lentamente a tomar distancia de la estructura del funcionamiento de la administración doméstica del trabajo. Y comenzó su crítica con el *puzzle* principal de su teoría: la eficiencia y la libertad. El marxismo siguió durante largo tiempo pensando en que el Estado (el complejo moderno de administración del trabajo) es solamente un epifenómeno de lo económico. Esta visión, de esfera política como epifenómeno, se ve en dos grandes líneas de trabajo del marxismo: una que va de los trabajos de Lenin a la consideración del capitalismo monopolista del Estado, con el PFC y su intelectual de cabecera P. Boccara (1971; 1974). La otra, los derivacionistas alemanes desarrollaron una línea de investigación extendido el análisis del *fetichismo* a la política y el Estado, hasta llegar a la conclusión de que los límites de la intervención estatal estaba acotada por la ley del valor: el fundamento último del *sistema capitalista*.¹⁹ La escuela de la derivación estaba en lo cierto, pero no se ponía a la altura de los debates de los setenta, pues el debate pedía a gritos que el marxismo tuviera una teoría del Estado. Luego viene el debate Miliband-Poulantzas que trae algo de aire puro, pues se introduce dentro del marxismo, lo que sus interlocutores (la sociología política continental) estaban esperando: la autonomía del Estado. Cuando nos referimos a la sociología política como interlocutora del marxismo nos referimos a las distintas líneas de investigación que surgen de distintas lecturas de la obra de Weber.²⁰ Así, cuando

¹⁹ En cuanto a la obra de los derivacionistas, además de la obra pionera de Pasukanis véase *La théorie generale du droit et le marxisme*, y Rosdolsky, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, véase E. Altrater, "Notas sobre algunos problemas del intervencionismo del Estado"; J. Hirsch, "Remarques théoriques sur l'Etat bourgeois et sa crise"; "Elementos para una teoría materialista del Estado"; J. M. Vincent, *L'Etat contemporain et le marxisme*; P. Salama, "El Estado capitalista como abstracción real"; J. Holloway y S. Picciotto, *State and Capital, a Marxist Debate*.

²⁰ Para una crítica de los derivacionistas hacia los instrumentistas, véase Wirth, "Contribución a la crítica de la teoría del capitalismo monopolista de Estado", B. Théret y M. Wiewiorka,

nos referimos a los interlocutores del marxismo, lo hacemos respecto a los partidarios de los grupos de presión, a la teoría de las coaliciones o de los liderazgos, y a la del Estado como actor y estructura. Para ver que las cosas no son fáciles para los interlocutores del marxismo, realicemos el siguiente ejercicio mental. En una situación de descontento social como la que transcurrió durante los años veinte y treinta, los gobiernos (las jefaturas del Estado moderno), para decirlo con cierta tendencia maquiavélica, tuvieron algunos cursos de acción posibles: *a*) impulsar reformas parciales, *b*) permanecer inactivos, *c*) reprimir, *d*) desviar la atención hacia algún enemigo interno o externo, y *e*) anticiparse a la acción de los adversarios. Los gobiernos han puesto en práctica todas estas acciones durante aquellos años, con la regularidad que una combinación de *a*) y *e*) siempre fue al final y coincidió con la construcción del *welfare state*. Si seguimos la lógica de los grupos de presión, la construcción del *welfare state* debería haber sido: las demandas arraigadas socialmente se representaban o identificaban en grupos o partidos que las canalizaran en las políticas gubernamentales. Si comparamos rápidamente Suecia con Gran Bretaña (dos países que no tuvieron grandes cambios en cuanto a su forma de gobierno y no desviaron la atención hacia el exterior) vemos que los dos partidos con posibilidades de reformas son el Partido Socialdemócrata y el Partido Laborista respectivamente (los dos con fuerte apoyo del movimiento sindical). Cuando suceden las elecciones parlamentarias inglesas de 1929 los tres partidos principales (el Laborista, Liberal y Conservador) tenían programas en sus agendas partidarias políticas de antidesempleo. Ganan los Laboristas y tenían el apoyo de los liberales para sentar las bases del *welfare state*, pero se retiraron en 1939 sin dejar una sola iniciativa en marcha. En Suecia, el Partido Socialdemócrata llega al poder en un gobierno minoritario y sin embargo

Critique de la théorie du capitalisme monopoliste d'Etat. Es una verdadera pena que se haya abandonado la obra de Durkheim a la lectura del funcionalismo americano, pues como se sabe Durkheim estaba muy preocupado por los problemas de integración en sociedades complejas y él pensaba en soluciones que emanarían (tipo acción colectiva) de la sociedad civil; sin embargo, el funcionalismo se preocupó por la integración dentro de un contexto de racionalización técnica y estatal y por ende perdió de vista todo conflicto normativo en el seno de la sociedad. Véase Avaro (1993) para un intento de vincular la acción colectiva propuesta por Durkheim y el surgimiento del *welfare state*.

pone en práctica entre 1932-1934 las bases de lo que sería el primer *welfare state*. Siguiendo el enfoque centrado en los grupos de presión el *welfare state* debería haber surgido en Gran Bretaña, ya que allí existía una historia de conquistas sociales, un movimiento obrero más poderoso que en Suecia; pero paradójicamente surgió en Suecia, en donde la Socialdemocracia tuvo que realizar un pacto con el Partido Agrario para poner en prácticas sus políticas anticíclicas.²¹

Si nos centramos en la lógica del liderazgo, deberíamos pensar que en la sociedad había demandas nuevas, mientras que en las esferas gubernamentales había ofertas viejas. El liderazgo surgiría impulsando ofertas nuevas para la satisfacción de esas necesidades. Un esquema alógico apropiado para lo que decimos puede tomarse del *excursus* de Keynes en *General Theory*; el desarrollo de ideas nuevas, que se proponen a los funcionarios y a las jefaturas de los Estados, junto con el impacto en la opinión pública, debe dar como resultado la creación de nuevas políticas públicas. Si se toma en serio este esquema, nuevamente debería de haber sido Gran Bretaña el terreno económico-social en donde se cimentara el primer *welfare state*. Keynes mismo tiene una vida académica, pública y tecnocrática como ningún economista, desde sus intervenciones en la Paz de Versalles, pasando por su primer informe sobre el desempleo en *The Nation* el 24 de mayo de 1924 (el sugestivo título del artículo fue *Does Unemployment Need a Drastic Remedy*), hasta su asesoría sobre el abandono del patrón oro; por tanto, acorde con el argumento de la teoría del liderazgo, deberíamos de haber visto su ascendencia en Gran Bretaña. Sin embargo Gran Bretaña comienza su *welfare state* en los cuarenta.

Por otra parte, las teorías centradas en el Estado como estructura autónoma (como la de T. Skocpol, 1979; 1985) no pueden explicar el surgimiento del *welfare state*. La autonomía de la estructura estatal se puede explicar por su capacidad de implantar acciones autónomas, y para ello el Estado *debe* y *tiene* que tener capacidad financiera. De este modo, la teoría centrada en las acciones del Estado no puede explicar cómo en una situación de crisis de la sociedad del trabajo, el Estado puede obtener capacidad financiera sin estabilizar, antes, la sociedad del trabajo; pero para obtener recursos primero

²¹ Véase Skocpol, 1985.

debe reactivar la economía, entonces literalmente la circularidad empírica rompe con la coherencia conceptual.

Liberalismo y *ethos welfarista*

No es nuestra intención aquí aportar ideas acerca del surgimiento del *welfare state*, sino sólo mostrar cómo el *welfare state*, conforme pasaba el tiempo, era entendido por los especialistas como un periodo de excepción, relevante, sí, pero condenado por su propia transitoriedad.²² Y éste es el sentido de la *falla-discontinuidad* al que hicimos referencia anteriormente.

Durante los cincuenta y el primer quinquenio de los sesenta la estructura de funcionamiento del *welfare state* y parte (al menos) del *ethos welfarista* se dispersó por el mundo,²³ se había logrado la síntesis neoclásica-keynesiana, y un conjunto de políticas públicas tendientes a administrar la sociedad del trabajo se considerarían como verdades incuestionables. A pesar del consenso multiestatal sobre las políticas welfaristas, los liberales (al menos algunos intelectuales) en plena época dorada del *welfare state* alzaron su voz y exclamaron: ¡está condenado a fracasar! F. Von Hayek, al igual que su maestro von Mises, no sólo era antiomunista, sino antikeynesiano. La escuela denominada austriaca (Mises, Hayet, Schumpeter y M. Fridman) le temía al comunismo, como un buen liberal puede temer a la falta de libertad; pero eran antikeynesianos porque no podían entender cómo el mismo liberalismo había devenido en regulacionismo. El mensaje final, quizá, era que el sistema capitalista de producción iba a pagar muy caro el abandonar los postulados del liberalismo. El *welfare state* no era visto, por la escuela austriaca, como una nueva dirección en la historia de la humanidad, ni siquiera co-

²² Aquí estamos preocupados por mostrar cómo el liberalismo y el marxismo afrontaron teóricamente el surgimiento del *welfare state*. El lector interesado por una explicación de los acontecimientos que dan surgimiento al *welfare state* puede ver el provechoso trabajo de Ashford, *La aparición de los Estados de bienestar*.

²³ Los académicos comenzaron a tipificar a los distintos *welfare state*, así tenemos una clasificación taxonómica que ya de los *welfare state* escandinavos, a los *welfare state* institucionales de Europa continental, los *welfare state* residuales de Estados Unidos y Gran Bretaña, y hasta los cuasi *welfare state* latinoamericanos, que los cientistas han bautizado como: Estados solidarios. El lector puede consultar la obra Mishra, *El Estado de bienestar en crisis. Pensamiento y cambio social*.

mo una transformación del capitalismo, era (solamente) una construcción caprichosa de los hombres que iba contra la naturaleza de las cosas. El *welfare state* no sólo era injusto, ya que las transferencias sociales se basaban en un *despojo* a los propietarios privados y en una interferencia (ilegítima) de la libertad individual; sino que también era ineficiente, ya que desincentivaba la productividad del sistema capitalista. Así, la escuela austriaca pronosticó una disminución en la productividad, una rebelión fiscal, el déficit fiscal, y la escalada inflacionaria de los setenta, justo en los dorados años cincuenta.

También los marxistas creían que el *welfare state* estaba destinado a fracasar; algunos todavía albergaban esperanza de convertir a los países capitalistas en el socialismo real, y otros veían al *welfare state* como una construcción endeble por reproducir las mismas contradicciones del sistema capitalista. A partir de los setenta, el *welfare state* se fue lentamente desmoronando, para comenzar a desmantelarse en los ochenta y noventa. La excepción terminó: nuevamente tenemos un sistema capitalista que genera pobreza, discriminación e injusticia no sólo en los países pobres sino en las potencias industrializadas.

Desmantelamiento del *welfare state* y administración doméstica del trabajo

Finalmente estamos en los noventa, tiempo de desencanto, de cambios, y lo que aquí nos interesa de desmantelamiento del *welfare state* como aparato racionador que administraba la sociedad del trabajo. Y nos preguntamos ¿qué hay, ahora, en su lugar? Nada, absolutamente nada, solamente unas cuantas propuestas dentro de una agenda política más bien estrecha. Deseamos comentar, las que consideramos,²⁴ las cuatro propuestas más importantes para administrar la sociedad del trabajo.

²⁴ Aquí seguimos a Offe, "A Non Productivist Design for Social Policies" y Standig, "The Need for a New Social Consensus".

a) La primera es la que postulan el liberalismo y los conservadores. Como sabemos perfectamente, su receta se basa en dejar al mercado como mecanismo impersonalizado y eficaz para administrar eficientemente la sociedad basada en el trabajo.

b) Otra propuesta, *re-inventada* y propugnada internacionalmente por la socialdemocracia europea, es aquella que alberga la esperanza de recrear el viejo pacto que caracterizó a los años treinta y cuarenta.

c) Un tercer elemento constitutivo de la agenda política europea de los años ochenta, también alentada por la socialdemocracia, abarca la reducción de la oferta laboral mediante la reducción de la jornada laboral.

d) Por último, encontramos la propuesta de los llamados *libertarios de la izquierda*, que Offe (1992) denomina la izquierda posindustrial. Consiste en asegurar a todos los ciudadanos, *qua* ciudadanos, un ingreso garantizado.

De las cuatro propuestas las más interesantes y potenciales son c) y d) ya que muestran un intento imaginativo para solucionar los nuevos problemas. Sin embargo, dada la influencia del liberalismo, intentaremos escrutar el discurso liberal a la luz de su comprensión y aprehensión de la esfera doméstica de administración del trabajo. Y luego dedicaremos el próximo capítulo a escrutar más detalladamente las implicaciones políticas de la renta universal garantizada.

Los argumentos del liberalismo para dejar que el mercado resuelva por sí mismo los problemas de administración de la sociedad del trabajo se basan en dos tipos de conceptos: la eficiencia y la justicia/libertad. Comencemos por el primero.

La eficiencia. El complejo administrativo del *welfare state* fracasa por falta de competitividad interna. El sistema del *welfare state* es una organización doméstica que se basa en incrementos del PBI para financiar el pleno empleo, y la fuente del crecimiento del PBI descansa en el incremento acelerado y constante de la productividad (es decir, la fuente de la ganancia capitalista). Colorario, si se detiene la productividad, se derrumba el *welfare state*. Tanto los liberales (y la nueva escuela clásica, su exponente teórico) como los marxistas coinciden en que los setenta significaron una abrupta caída de la productividad (o tasa de ganancia) del sistema capitalista. Y también, paradójicamente, coinciden en los motivos de tal disminución:

imposibilidad de explotación del trabajo; esto sólo es un problema de presentación discursiva del fenómeno. Veamos: los marxistas vieron la imposibilidad de explotación en la manifestación de la lucha de clases. Aquélla se daba en un ciclo huelguístico que afectó a las principales potencias industriales europeas durante los finales de los sesenta y hasta mediados de los setenta.²⁵ Pero las huelgas no lo eran todo (como lo documentan muchos trabajos), la lucha de clases se daba dentro de la organización capitalista como fábrica: el trabajo a desgano, la inutilización de materiales y procesos productivos, y el *turner over*. Este ciclo conflictivo fue visto desde dos ópticas (creemos) complementarias: el marxismo más economicista vio en este *trade off* (al igual que los socialistas neoricardianos como Yaffe, por ejemplo) entre ganancia y salario un paso adelante en la conquista del poder por la clase trabajadora. Mientras que los neomarxistas (junto con los neoinstitucionalistas) veían la contradicción entre proceso de producción y proceso de legitimación (los neoinstitucionalistas dirían entre capitalismo y democracia):²⁶ Las demandas al desbordar el proceso productivo no sólo mostraban las contradicciones del capitalismo y la crisis del *welfare state*, sino que manifestaban que la democracia radical era incompatible con el sistema capitalista de producción.

Kalecki, en un trabajo de los treinta, mostraba que el pleno empleo es incompatible con el capitalismo porque, como sostenía Dobb (en el apéndice de su *Desarrollo*), la fuerza de trabajo, el capital variable de la empresa, se toma fijo. Los liberales habían aprendido la lección. El liberalismo atacó la pérdida de productividad del siguiente modo: el *welfare state* y sus instituciones de transferencia social —sostiene el discurso liberal— desalientan la intención de trabajar en los individuos, éstos se tornan apáticos y holgazanes, entonces una parte de la sociedad es explotada para que “los vagos vivan una vida de holgazanería”. Era una manera elegante de sostener que la desmercantilización de la fuerza de trabajo (lograda por el subsidio al de-

²⁵ Véase los trabajos recopilados en Crouch y Pizzorno, *El resurgimiento del conflicto de clase en Europa occidental a partir de 1968*.

²⁶ Sobre los neomarxistas la lectura obligatoria es Offe, *Contradicciones en el Estado de bienestar La gestión política*, y en cuanto a los neoinstitucionalistas se puede consultar una serie de artículos en Powell y Di Maggio (comps.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*; Friedlan y Robertson (comps.), *Beyond the Market-place Rethinking Economy and Society*.

empleo)²⁷ eliminaba el “achícate del hambre” —como decía Polanyi— para aceptar puestos de trabajo en un mercado a la baja.²⁸ Entonces la recomendación de los liberales es la desregulación del mercado de transferencias y la detención de la sangría de capital dinerario en forma de transferencias sociales. Pero el discurso liberal oculta algo injusto, el quebrantamiento de una promesa. Los socialdemócratas podrían decirles: “pero ustedes acordaron aquel pacto mediante las políticas keynesianas de demanda, las políticas de desmercantilización de la fuerza de trabajo se complementaban con la organización fordista de la industria y todos estábamos satisfechos; ustedes son como niños caprichosos —podrían decirle en tono desafiante— que habiendo acordado las reglas del juego, quieren salirse del juego y cambiar las reglas, si las cosas le van un poquito mal”. Pero los liberales pueden decir: “si las cosas les van un poquito mal a los capitalistas, ya no habrá juego”. Kalecki propuso una interpretación argumentativa del ciclo DMD (y su contra parte analítica del ciclo MDM) que nos ayudará a digerir el anterior pasaje: “los trabajadores gastan lo que ganan, mientras que los capitalistas ganan lo que gastan”. Si lo que ganan los obreros se convierte en una renta, la única forma de financiamiento en un espectacular incremento en la productividad de la industria (como la de los cincuenta, sesenta), si la productividad se detiene los capitalistas tienen que financiar la *renta* (las transferencias sociales) reduciendo los gastos, en definitiva, reduciendo la ganancia. Es falso que los noventa sea una época marcada por el *síndrome de la productividad*, por el contrario, es una herencia *maldita* del *welfare state*, sólo que cuando se construye el *welfare state* y su soporte industrial el fordismo, la productividad parecía inagotable, y ahora el verdadero problema es buscar fuentes (inéditas) de productividad. A pesar de la inmigración externa como fuentes de productividad, las empresas capitalistas apelaron en un contexto político, en general, desfavorable al recurso que podían manejar y los identifica como capitalistas: dónde y cómo invertir. Ante aquel juego cooperativo los capitalistas decidieron que era hora de retirar sus dotaciones materiales del juego e invertir en otros lu-

²⁷ Para una lectura del rol de la desmercantilización de la fuerza de trabajo puede verse, además del clásico artículo de Offe, “La abdicación del control de mercado y el problema de la legitimidad”, una serie de artículos editados por él en 1985.

²⁸ Incluso, podríamos decir, a aceptar el mercado a la baja en sí mismo.

gares, y comienza la muy conocida mundialización o globalización de la producción y de los mercados financieros emergentes.²⁹

Así las cosas, es lógico que los liberales aboguen por una desregulación del mercado de trabajo, por una flexibilización laboral (la cual significa permitir que los salarios sean flexibles a la baja, y desregular las condiciones de empleo), por la disminución del costo salarial, etcétera.³⁰

La justicia/libertad. En cuanto a la crítica basada en la justicia y la libertad, deseamos acentuar el problema de la cooperación como punto principal. Desde que Hobbes caracterizó a los hombres de acuerdo con su propia naturaleza, se pensó al Estado (a la comunidad política organizada) como el mal menor que los hombres tienen que pagar (como el umbral mínimo de padecimiento social) para poder disfrutar de sus vidas y posesiones.³¹ Más tarde con *Two Treatises* de Locke, el Estado (la comunidad política) es el garante de los derechos individuales (tanto de su persona como de los bienes), es el depositario de los derechos que hoy llamamos civiles, y en parte humanos. Así, en clave anglosajona, hablar de la relación entre la economía (una parte de la sociedad civil) y la política (la comunidad política organizada, o sea, lo político por excelencia) es relacionar la propiedad privada de los objetos y de los derechos que la garantizan a nivel del Estado. Para decirlo más simplemente: la relación es entre un mundo de propietarios (en el mercado) y una moralidad garantizada por el mismo Estado, que a la vez lo construye. Una vez que el Estado ha garantizado la propiedad, si dos personas quieren cambiar sus dotes, por qué no permitirse, se supone que la situación preferida es un óptimo de pareto respecto a la situación del *status quo* original. De tal manera parece, a *prima facie*, natural permitir el cambio de mercado dentro de cualquier situación de distribución de dotes. Y así vemos cómo se complementan Estado y

²⁹ No es como algunos teóricos nos pretenden hacer creer que la descentralización de la producción en circuitos productivos, en la parcialización del proceso productivo, en la relocalización de las fábricas, en el surgimiento de los distritos industriales marshallianos, se encuentren determinados por la tercera revolución tecnológica, ésta es más bien contingente, la suerte del *welfare state* estaba echada desde antes.

³⁰ Para una idea introductoria a esta problemática véase Avaro, "Durkheim y el capitalismo organizado: el desarrollo de un problema".

³¹ O como sostienen los teóricos de la elección racional que el Estado es la solución al prisionero dilema del prisionero a escala presocietal.

mercado. Si las personas son moralmente propietarias de sus dotes, nadie, sólo ellas pueden decir cómo usarlas. Y si nadie tiene derecho a quejas de los "actos capitalistas entre adultos" (umbral de interferencia ilegítimo) cualquiera que piense en compensar por supuestas externalidades, está violando la neutralidad de los agentes. El *welfare state*, según los liberales, violó la neutralidad de los agentes morales y, por supuesto, confiscó la legítima propiedad de las personas. Todo esto es historia bien conocida, pero lo que está en juego para el liberalismo es: qué se debe entender por cooperación entre las personas. Justamente el consenso entre personas ficticias del contractualismo (o del neocontractualismo a la Rawls) es una forma provechosa y útil de mostrar en qué sentido personas distintas tienden a cooperar. Creemos que la escuela austriaca, la que aquí suponemos como fundamento de la nueva derecha, tiende a ver aquella cooperación no a la Rawls entre los ricos y los pobres, o entre los mejor dotados y los peor dotados, sino más bien como una cooperación intergrupar. Así, si los mejor dotados se retiran de la sociedad nadie tiene derecho a quejarse, o de otra forma, los peor dotados al no tener nada que retirar tienen el estoico derecho a morir por inanición. Lo anterior no es hipotético, es la realidad, es la sociedad y la infrasociedad. Sin embargo, a pesar de la responsabilidad moral que implica discutir y discernir sobre estos temas, debemos confesar que la avanzada liberal o neoliberal trajo consigo algo positivo: mostrar que la sociedad capitalista de hoyo tiene la capacidad tecnorganizativa de liberar una cantidad asombrosa de tiempo de trabajo.

b) Sobre la propuesta socialdemócrata de recrear el viejo pacto, sólo diremos que es impracticable. La socialdemocracia europea tiene en manos la tarea ciclópea de armonizar: la competitividad industrial (frente a los mercados emergentes) con una legitimación de programas de parados, de descualificados, de inmigrantes, de trabajadores de tiempo parcial, etcétera. La efectividad del pacto a la socialdemócrata residía en la capacidad del sindicalismo de disciplinar a sus miembros. Pero, ahora, esto ya no es más posible. Dado el desempleo y la variedad de tipologías de trabajo, los sindicatos no pueden tener al movimiento obrero bajo control para disciplinarlo y orientarlo en una acción colectiva.³²

³² El lector puede observar que nuestra crítica está orientada a la imposibilidad de acción

c) Una propuesta muy interesante para administrar el tiempo libre generado por la revolución tecnológica es la distribución del empleo, la partición o el acortamiento de la jornada de trabajo. André Gorz (1988) es un intelectual que propugna por tal propuesta. En el modelo más optimista, las personas que antes trabajaban, por ejemplo, seis horas y otras nada, se reparten el trabajo en jornadas laborales de tres horas cada una al mismo salario. El largo conflicto laboral mantenido por el sindicato de la vw alemana con la patronal y el tribunal superior del Estado alemán muestra que esto no es posible, les redujeron el salario. En la hipótesis de mínima, sigue siendo algo muy positivo, aunque se reduzcan los salarios, al tener más tiempo libre (no destinado a vender la fuerza de trabajo) podemos dedicarlo a tareas que antes comprábamos en el mercado, como por ejemplo la crianza de los niños. Sin embargo, esta propuesta tiene el siguiente problema: en el corto y mediano plazo la capacidad de destrucción de empleo crecerá a una velocidad mayor que la capacidad de repartir el trabajo por la rigidez de las cualificaciones (por ejemplo, en la medida que tengamos más tiempo libre podemos prescindir de una guardería o de comprar comida preparada, por tanto crearíamos más desempleo y habría menos empleo para repartir, pero además el/la desempleado/a puede no contar con las cualificaciones requeridas para compartir el trabajo a repartir).

d) Por fin llegamos a la propuesta de la izquierda libertaria, a la cual en cierta medida nos adherimos. Esta propuesta, al menos como nosotros la entendemos, postula dos cosas: una administración alternativa de la sociedad del trabajo y una redefinición del sentido de la política. ¿En qué consiste la propuesta de la renta garantizada? En primer lugar, significa reestructurar todas las transferencias sociales que realiza el estado. Aquí reestructurar significa suprimir para reemplazar: suprimir todas las transferencias y eliminar toda regulación del mercado de trabajo. Reemplazar aquellas transferencias *condicionales*, por una renta incondicional a todos los individuos, sin distinción ni requerimiento, sólo por el hecho de ser ciudadano. Esta

colectiva. También debido (en parte) a la obra de Hirschman, *The Passions and the Interest. Political Argument for Capitalism before its Triumph* e *Interés privado y acción pública*, se ha desarrollado una línea de investigación que apunta a vincular los ciclos económicos y los ciclos políticos (véase la compilación de Moscoso, *Ciclos en economía y en política*). De acuerdo con esta línea de investigación recrear el viejo pacto es también imposible.

renta garantizada rompe el esquema de transferencias condicionales típicas del *welfare state*, ya que la renta garantizada es: *a)* para todos los individuos, sin tener en cuenta su estatus civil; *b)* se otorga independientemente de otras fuentes de ingresos; *c)* y sin necesidad de haber trabajado, tener voluntad de aceptar en el futuro trabajar, y sin necesidad de contraparte alguna por parte del beneficiario.

Esta propuesta no es nueva,³³ sin embargo la actual discusión se centra en un trabajo de P. van Parijs y P. van Deer Veen publicado en un número especial de *Theory and Society* (núm. 5, vol. 15). Aquel trabajo se titulaba *A Capitalist Road to Communism*. Un sugestivo título que desafía a los marxistas ortodoxos: es posible comenzar con el comunismo ahora en el capitalismo; y desafiante también para los liberales: podemos hacer del capitalismo una organización social más justa y libre. ¿Podrá ser posible? Deseamos hacer dos comentarios a esta propuesta, el primero centrado en la eficiencia y el segundo en la libertad.

En su propuesta Van Parijs y Van Deer Veen sostienen que la renta universal garantizada (RUG) no modificaría en lo sustancial la lógica de la maximización de los beneficios de las empresas. Al instaurarse la RUG, las personas no tendrían que aceptar los trabajos más rudos e inhumanos por un salario bajo, esto haría disparar la relación de precios relativos de tal manera que incentivaría la innovación tecnológica. Así los trabajos inhumanos que no se pudieran automatizar estarían bien pagados. En cuanto a los trabajos agradables y creativos podrían disminuir su salario. En cuanto a la financiación de la RUG,

³³ La idea de compensar a los hombres por entrar en la civilización (sociedad) y por ellos hacerse acreedores de la sociedad, se puede registrar en Gerrard Winstanley (1649) y el movimiento de los niveladores. Siguiendo en Inglaterra encontramos ya en el siglo XIX a Williams Cobbett, Samuel Read (1829) y Poulett Scrope (1833). En Francia encontramos, por supuesto, a Charles Fourier (1836) y su discípulo Jean-Baptiste Godin (1871). También podemos citar a Tom Paine (1796), y los abogados de la reforma de la tierra como son Henry George (1879) y Herbert Spencer (1851). En el siglo XX podemos encontrar a B. Russell, *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism* y Milner, *Higher Production by a Bonus on National Output: A Proposal for a Minimum Income for All Varying with National Productivity*, en Gran Bretaña. Por otra parte, en el mismo Locke podemos encontrar suficientes argumentos para sostener que la compensación debe estar a disposición de los no apropiadores en la forma de crédito barato. (Para tal interpretación véase Avaro, "¿Locke en las garras de Nezick?". Esta idea del crédito barato fue puesta en práctica en Canadá (Alberta y la Columbia Británica) bajo las ideas de Clifford Douglas y su partido del Crédito Social. Ya en los finales de los sesenta un grupo de economistas de centro-izquierda en Estados Unidos (entre los que se encontraban Galbraith, Tobin y Samuelson) impulsaron, mediante la recolección de firma, un petitorio para introducir un sistema nacional de ingresos garantizados.

los autores piensan que debería financiarse mediante una tasa impositiva sobre el PB (de tal modo que tenemos la renta nacional por la tasa impositiva), y donde la eficiencia del sistema como un todo está sujeta a la curva de Laffer. Pero los autores³⁴ nos aclaran que la RUG sólo está disponible para los países industrializados. Acordamos que la RUG es una solución óptima para administrar la sociedad de trabajo; en una situación de innovación tecnológica permanente y de desempleo estructural, la RUG aparece como una solución eficiente. Pero tales problemas no son privativos del mundo hiperindustrializado, lo son aquí en Latinoamérica, y quizá aquí en una forma más cruelmente agresiva ya que las innovaciones tecnológicas producen una destrucción del empleo en tasas abrumadoras y crean una población trabajadora cada vez más heterogénea. Así las cosas, si la RUG es una solución viable debe serlo también para las economías emergentes. Y esto por dos motivos: 1) El monto destinado a la RUG depende de la renta nacional, para que ésta no se detenga (o no disminuya), la productividad debe crecer (debe existir fuente de ganancia) y para que la productividad crezca, la RUG (como mecanismo de distribución de la renta nacional) no debe alterar el funcionamiento del sistema capitalista. Si esto es así en las economías hiperindustrializadas, no vemos el motivo que no lo sea aquí en Latinoamérica, por ejemplo en países como México y Argentina. De lo que se trata es de no asfixiar a la eficiencia de la empresa capitalista (su tasa de inversión); 2) de lo que se trata es de hacer una administración más justa de la sociedad del trabajo no de instaurar una sociedad de abundancia en donde se vuelve irrelevante el trabajo, por tanto esta situación existe en Bélgica o en Argentina.³⁵

Esta propuesta hace factible en algún grado el concepto de *libertad* como *libertad real*. Si entendemos la libertad como el deseo de hacer x , con los recursos para hacer x , la RUG nos acerca bastante. Esta propuesta hace de la política una *acción* más comprometida con la libertad por la sencilla razón que el complejo de administración del trabajo es capaz de tomar el tiempo liberado por fuera de la racio-

³⁴ No sólo ellos, sino también los demás adeptos a la propuesta como así también los críticos de la misma.

³⁵ Por el momento estamos trabajando en una monografía sobre las posibilidades de la RUG en Argentina. Su título provisorio es: *Una renta garantizada para los argentinos. Algo más que un choripan gratis para todos*.

nalidad económica que lo constriñe. Creemos, también, que instauraría un sistema social menos alienante, o al menos, lo menos alienante posible. Y por supuesto, el hecho de que el sistema de producción tenga que tributar a cada individuo por el mero hecho de ser ciudadano, es un significativo avance para una sociedad más justa. Es por eso que volviendo al título: la RUG hace que tanto la economía como la política no estén más acá y más allá de la justicia y de la libertad, sino por el contrario que estén *en* la justicia y *en* la libertad.

Pluralismo, democracia y renta universal garantizada

El pluralismo es un término muy de moda. Pero sin embargo, qué quieren expresar los interlocutores cuando utilizan este *registro*. Se podría acordar, no sin significativas diferencias, que este neologismo indica la variada (plural) coexistencia de creencias y posiciones individuales en el “gran plan de la sociedad”. Así las cosas, el *pluralismo* es una etapa en la historia de la humanidad que permite hacer realidad la propiedad de sí mismo de los individuos.³⁶ De esta forma, y desde esta tradición de pensamiento, el pluralismo es el fundamento mismo de la tolerancia (Locke). La tolerancia adquiere relevancia ontológica y gnoseológica cuando existe el respeto mutuo y se construye una existencia pacífica de individuos que esgrimen creencias éticas distintas, variadas y antagónicas entre sí. Esto es, tal como lo entendemos, la condición humana de la sociedad: su *existencia* plural.

Pero si la tolerancia surge como respuesta a los problemas de creencias religiosas del siglo XVII, el *pluralismo* (contemporáneo), se puede intuir, incluye (o debe hacerlo) mucho más que la mera tolerancia. ¿Qué incluye, entonces, el pluralismo contemporáneo? Tal como nosotros entendemos la tolerancia, éste significa un artificio mental que permite domeñar las pasiones para obtener una existencia pacífica. Se toleran otras creencias, pero no se aceptan, al menos no se “aceptan” en el mismo umbral de validez que las “nuestras”. Si la tolerancia fue un argumento muy útil para frenar la persecución y quema de los disidentes religiosos, no implicó, por ello, la posi-

³⁶ El concepto “propiedad de sí mismo” está tomado de la discusión entre libertarios de derecha (anarco-capitalistas) y de izquierdas.

bilidad de que los jefes de gobierno llegaran a profesar cualquier religión. O para situarlo con otro ejemplo: si las sociedades llegan a tolerar la elección sexual como un asunto individual, no por eso estas mismas sociedades *aceptan* un jefe de estado que se declare homosexual.³⁷

El gran proyecto teórico-discursivo del pluralismo contemporáneo, que se viene amasando en los laboratorios intelectuales, parece implicar dos cosas: aceptar la diferencia y valorizar, es decir, otorgarle encarnadura moral a la diversidad. En otras palabras: está muy bien tolerar, pero es preciso, ahora, aceptar. Poner en el mismo plano de igualdad y validez las distintas creencias, características y formas de vida. El “aceptar” aquí no es un consentimiento frágil, débil y de última instancia; es, por el contrario, fuerte (¿demasiado?), en el sentido de erradicar de nuestro juicio la idea de sólo tolerar que los “otros” puedan tener “creencias equivocadas”. ¿El aceptar nos conduce, inevitablemente, al relativismo? ¿Pero qué perdemos si abandonamos un objetivismo artificial?³⁸

Comencemos definiendo, provisoriamente, el pluralismo del siguiente modo:

El pluralismo es un arreglo institucional, y un estado mental individual y colectivo, que permite a los individuos elegir hacer *x* dadas las creencias éticas que mantienen los otros individuos.

³⁷ Al menos nadie puede esperar esto mientras los estados no sean neutrales frente al matrimonio heterosexual.

³⁸ Otra forma de situar lo anterior es: mediante la relación entre particularismo *versus* universalismo. Los particularismos pueden ser vistos como una manifestación, aunque no la única, de la pluralidad. Pero por qué se convierten, ahora, en tema de debate. Los particularismos emergen en sentido directamente proporcional al peligro que corren los universalismos. Los particularismos siempre han existido, pero ahora adquieren brillo propio porque ya no son absorbidos por algún *universalismo*, ya que éstos han demostrado fácticamente su capacidad aglutinadora como configuradores morales para constituir una sociedad justa y autónoma. Si la teoría democrática tiene que convivir con los particularismos, es menester que la línea fronteriza (descrita *infra*) no sea una clausura implacable, sino por el contrario, pueda conformar la posibilidad de una nueva construcción de consenso, es decir, de una nueva hegemonía.

Por otra parte, la cuestión que la crisis del *universalismo* pone al descubierto es el *paternalismo*. Parece que hoy los particularismos no permiten que ningún grupo social o el Estado se autoproclamen como el portador de los verdaderos *valores* (universales) que conducen a la formación de los planes de vida de los individuos. Así las cosas, con la lección histórica de este fin de siglo, debemos pensar en acuerdos institucionales que favorezcan el *pluralismo*, pero sin asumir posturas *paternalistas* desde algún centro de poder.

El hacer x puede significar, elegir y escoger los planes de acción que permitan realizar lo que cada persona cree conduce a la buena vida. Por tanto, una sociedad capitalista no sólo debe respetar la propiedad de sí mismo de los individuos, esto es, impedir la “explotación feudal”, sino también, y fundamentalmente, debe permitir a las personas elegir (en un sentido relevante) los planes de vida que deseen. Y en este sentido decimos que las economías capitalistas no son pluralistas, o sea, no permiten a las personas escoger un plan de vida por fuera del mercado. A pesar de que el mercado les permite a los individuos escoger (relevantemente) sus oficios, profesiones, su tasa de consumo en el tiempo y los planes de vida, no pueden escoger entre el mercado y algún otra “cosa”. A esto le llamamos la imposibilidad de escoger un plan de vida por fuera del mercado. Y si las sociedades se toman en serio el pluralismo, éste es un aspecto que no debe ser descuidado.

¿Qué sentido tiene sostener que la democracia es *pluralismo*? ¿cuál es el espacio del pluralismo en las democracias? ¿El pluralismo requiere de la democracia? Para esta última resulta inevitable obtener un sí; al menos por el papel que juega la propiedad de sí mismo implicada en nuestra definición de pluralismo. Y porque sólo las democracias han asegurado, históricamente, la defensa de aquellos derechos de propiedad que permiten fundamentar y poner en práctica al pluralismo.

Para contestar las preguntas restantes, formularemos las siguientes preguntas: ¿qué entendemos por pluralismo en el plano político? ¿Qué debería incluir una sociedad políticamente pluralista?

La democracia antigua se basaba en el *autogobierno*, sin embargo no era un sistema político construido sobre la *concordia discordi*. En la antigüedad el *disenso* y la falta de unanimidad eran vistos como un socavamiento de la comunidad política. Todavía en Rousseau el concepto de *facción* denota una “parte” opuesta al “todo”. Es recién con el cambio del concepto de *facción* por el de *partido* cuando se llega a la idea de que una “parte” compone un “todo”. La empresa democrática contemporánea, a contrario *sensu*, es un gran laboratorio social que ha permitido sintetizar el conflicto, descubriendo (discursivamente) que el consenso y el disenso no son incompatibles con el orden social.

Así las cosas, el pluralismo en la teoría democrática debería ser

escrutado en tres niveles (dobles) de análisis: *a)* creencias y valores democráticos: consenso; *b)* intereses opuestos (quizá irremediablemente) en el seno de la sociedad civil: disenso; *c)* esfera del poder político: conflicto. Veamos sumariamente estos tres niveles.

a) La construcción de una sociedad política democrática moderna se basa en el consenso; pero éste ni se hereda, ni cae cual *maná* del cielo; éste no es (ni puede serlo) fundamentado (ni heredado) heterónomamente, sino más bien es fruto creativo de la sociedad política (autónomo). Si éste se construye, se descarta la asociación entre consenso y unanimidad, así podemos hablar, como lo hace Sartori, de “unanimidad pluralista”. Una sociedad política puede construir un consenso pluralista, en la medida en que los distintos grupos (o comunidades) que componen la vida variada y plural respeten los valores y creencias democráticos. Así, para que los adversarios políticos, en tanto interlocutores considerados legítimos (constructores de discurso), alcanzan un acuerdo o consenso en el desacuerdo es preciso que no sean dogmáticos (o como dice Rawls es menester que tengan posturas razonables).

En la esfera política, dado el *factum* de la pluralidad, los individuos entablan constantemente una relación constitutiva entre “nosotros” y “ellos”. La coexistencia pacífica y consensuada entre nosotros-ellos depende, por así decirlo, del grado de clausura entre la constitución del “nosotros-ellos”. Así las cosas, entre el “nosotros-ellos” se establece, y se debe establecer para que la esfera política esté viva, una línea de demarcación, es decir, una frontera, que en cierto sentido le da el grado de clausura a la relación “nosotros-ellos”. Esta línea de demarcación, esta frontera constituida por la constitución de la relación “nosotros-ellos”, puede llegar al extremo propuesto por Carl Schmitt como una tensión entre “amigo-enemigo” (*Freund-Feind*). En el caso analizado por Schmitt la línea fronteriza es trágica y mortal para la esfera política. Pero si dejamos de considerarla trágica, ésta nos sugiere la siguiente pregunta: a quién pertenece, a “nosotros” o a “ellos”. Esta clausura no necesariamente debe de ser total, y por tanto da lugar a la construcción de un consenso pluralista.

b) En la medida en que los individuos habitan dentro de un grupo o de una comunidad, cohabitan, también, dentro de una comunidad más difusa: la comunidad política que cree y valora la democracia.

Si los grupos y comunidades conforman su identidad sin un grado de clausura total, y a su vez lo hacen desde un punto de vista transversal a la sociedad política, es lógico pensar que la diversidad pluralista de intereses que de este modo surge, produce un *disenso*. Pero este disenso, no pone fin a la sociedad política constituida, no es una guerra civil. No es el caos y el desorden social, sino por el contrario, es la posibilidad de realizar diferentes objetivos y planes de vida, y la posibilidad de compatibilizar intereses y planes opuestos entre sí.

c) Para que el conflicto provocado por el disenso pueda sintetizarse, es preciso que el ejercicio del poder esté, en alguna medida, distribuido entre la sociedad civil. Una forma, quizá la más acabada y más estructurada en occidente, fue el sistema de partidos como fundamento del sistema pluralista de partidos. Pero creemos que no es, necesariamente, la única forma. Y no debe serlo, frente a la crisis de estas dos últimas décadas del sistema de partidos.

Lo anterior fue, sin lugar a dudas, un esbozo intuitivo de cómo articular la siguiente pregunta: cuál es el espacio del pluralismo en la democracia. Toda sociedad política democrática es pluralista, en la medida en que ese pluralismo no ponga en tela de juicio los valores y creencias democráticas que son la base del consenso pluralista.

Si el fin de la política es la construcción de una sociedad política que busca (autónomamente) la *libertad*, ¿no podemos —nos preguntamos— construir un sistema económico que permita complementar y apuntalar esa búsqueda? Creemos que sí.

Existe una vieja y descuidada tradición que proviene de los *libertarians* de izquierda que postula la posibilidad de construir la *máxima* libertad posible para todos los ciudadanos, reduciendo al Estado, y garantizando una porción económica para todos los individuos que viven en esa sociedad política. Esta tradición ha sido recogida, como lo apuntamos en el capítulo anterior, por autores europeos contemporáneos imprimiéndole un nuevo giro al debate. Estos autores, modificando una propuesta de la Gran Bretaña de los veinte, postulan un proyecto institucional que garantizaría una *renta* incondicional para todos los ciudadanos sin distinción alguna. Así las cosas: ¿en qué medida se relaciona la RUG con el pluralismo y la democracia?

La RUG, como ya lo habíamos adelantado, es un arreglo institucional que permite que cada ciudadano, por el hecho de ser ciudadano, tenga acceso y reciba lo que le pertenece por haber nacido en su

país: una porción de la renta nacional. Esta RUG está disponible para todos los ciudadanos, para los ancianos y para los niños. Y es, además, equitativa e incondicional. El método y mecanismo de financiamiento de esta RUG se basa en una tasa impositiva sobre las rentas-ingresos de los ciudadanos y es administrada por el Estado como depositario último de la sociedad política, autónomamente constituida, que acuerda tal mecanismo redistributivo-retributivo.

Para lograr este acuerdo institucional se deben dar dos pasos: primero, que la sociedad acuerde sobre la utilización de este mecanismo; y, segundo, que ese acuerdo se plasme en la *constitución* y en el cuerpo legal de la sociedad política. Permítanos el lector avanzar, ahora, una segunda definición de pluralidad.

El pluralismo es un arreglo institucional que le permite a los individuos elegir y construir un plan de vida necesario para poder escoger hacer x , con la posibilidad de hacer x , sin que nadie le impida hacer x , y que además cuente con los recursos para hacer x .

Como se puede observar al introducir la RUG, la definición de pluralismo se convierte en más restrictiva, porque estamos sosteniendo que un individuo puede vivir en una sociedad políticamente plural, sí y sólo sí tiene los recursos para realizar la actividad que libremente escogió. Pero esta definición de pluralismo, como el lector lo puede notar, está emparentada con: la libertad y la autonomía, conceptos que están inevitablemente unidos. Establezcamos, ahora, una tercera definición.

El pluralismo es un arreglo institucional que se puede crear sólo respetando la existencia plural de las partes que acuerdan ese arreglo institucional.

Con esta definición se excluyen las elecciones individuales que atentan contra los derechos y la propiedad de sí mismo de los demás individuos. Pero *este arreglo institucional* que habilita al pluralismo, requiere que se tomen en cuenta todas las concepciones del bien y planes de vida posibles. Para este *factum* es de extrema importancia la RUG. Sólo contando con los recursos, que por otra parte nos pertenecen por ser miembros de la comunidad política, es que po-

demos defender nuestras concepciones del bien frente a ese arreglo institucional. Pero para evitar malos entendidos veamos un ejemplo. Si Juan, el escultor, necesita, por tener un “gusto caro”, más recursos societales que Bartolo —el ferviente creyente Bautista— para realizar su plan de vida, no existe argumento sólido para que el arreglo institucional que permite el pluralismo deba darle recursos extras a Juan. Antes bien, los gustos caros son una responsabilidad individual y no social. Dado el ejemplo pasamos a dar una cuarta definición de pluralismo.

Un arreglo institucional permite el pluralismo, sí y sólo sí el acuerdo preserva y respeta las concepciones del bien individuales *ex ante* y *ex post* de este acuerdo. El arreglo institucional no asegura que los individuos puedan cumplir satisfactoriamente sus planes de vida, es decir, no asegura la felicidad. Sólo debe asegurar un igualitario punto de partida sobre aquello que todos los individuos se asemejan: la ciudadanía política. Por tanto la RUG es el mejor mecanismo para asegurar su igualitario punto de partida ciudadano.

Así las cosas, si el fin de la política es la libertad, lo es también del pluralismo y de la autonomía. Creemos que una sociedad política que estructure una democracia respetando el pluralismo y que construya un arreglo institucional para asegurar la RUG, podrá maximizar la libertad individual, la autonomía y preservar-habilitar el pluralismo dadas las restricciones de la condición humana. En resumen: si RUG *qua* arreglo institucional se instaura respetando el pluralismo, entonces es el mejor acuerdo institucional para proveer, preservar y ampliar el pluralismo en el contexto democrático.

Nuestro tema axial en este ensayo ha sido la *administración doméstica del trabajo*. Para lo cual hemos partido del *factum* del desempleo estructural, de aquí nuestra insistencia en que los hombres han perdido la única *actividad* que les quedaba: el puesto de trabajo. En torno al problema de la administración del trabajo hemos escrutado cómo el desmantelamiento del *welfare state* dejó, nuevamente, que el mercado lo administre, y relegó *lo político* a un mero apéndice comparado con la maquinaria *welfarista*. Sin embargo, este ensayo propugna una forma alternativa de evaluar y comprometerse con

este fenómeno de fin de siglo. En este sentido, proponemos leer la propuesta de la RUG como una estrategia institucional más comprometida con un sistema económico más justo, tanto en sus oportunidades como en sus resultados y, por otra parte, con un sistema político más comprometido con la libertad, la autonomía y el pluralismo de todos sus miembros, *qua* ciudadanos.

Habíamos sostenido (véase antes) que la felicidad no es un asunto de *la política*, es un asunto privado. El fin de la política es la libertad. Fue un gran error de los filósofos tratar de hacerlos coincidir, esto es, tratar que la buena vida (el bien común) fuera al mismo tiempo la realización de la felicidad. De más está decir que este argumento engendró los más crueles totalitarismos: la invasión de lo público a expensas de lo privado. ¿Pero cómo se define la buena vida? Y ¿qué sentido tiene preguntarse por la buena vida en un esquema institucional como la RUG? La buena vida abarca tanto la política como lo político. Según C. Castoriadis (1975; 1978; 1995) *la política* no existe siempre y en todas partes, es un producto frágil y escaso que sólo algunas sociedades, y en algunas etapas de su vida, logran construir: es un espacio para ser escuchados y oír, para ver y ser vistos. En contraposición, señala Castoriadis, lo que siempre, invariablemente, ha existido y existirá es *lo político*. Un espacio explícito o implícito, concreto o inasequible:³⁹ el ejercicio y sanción del poder político. Éste, en las sociedades occidentales modernas, incluye siempre un poder ejecutivo y otro legislativo. Por tanto, algunos científicos sociales podrían estar tentados a sostener que el bien común se define en la esfera política, pero se aplica en lo político. Para retomar un ejemplo del propio Castoriadis, la imposición de penas judiciales a un sinnúmero de delitos cometidos en una sociedad, varía en proporción directa con el peso atribuido a los valores compartidos por esa sociedad (libertad individual, vida, propiedad, etcétera). Por este motivo, podemos llegar a argumentar que el bien común está tanto en la política como en lo político. Sin embargo, y volviendo a nuestra pregunta anterior, cómo se relaciona la RUG como bien común de una sociedad democrática. Es obvio que en nuestra tradición occidental de pensamiento, léase el proyecto de la

³⁹ Existieron, a lo largo de la historia de las civilizaciones, sociedades sin Estado (como aparatado burocrático localizado para ejecutar el poder), pero no por ello sin poder político

Ilustración, existe un conjunto de valores morales (propiedad de sí mismo, libertades básicas, propiedad privada del mundo externo material e inmaterial, autonomía, etcétera) que sirven de trasfondo al sistema democrático. Por tanto, una sociedad democrática será aquella que, respetando la libertad individual, permite que cada ciudadano, autónomamente, sea capaz de gobernar y de ser gobernado. Una democracia, *qua* régimen, es, entonces, una organización social esencialmente abierta a la participación de todos, basada en el respeto por la autonomía individual y colectiva, y respetando los valores morales que sirven de trasfondo común en esa sociedad. Por tanto, la RUG, *qua* arreglo institucional, no hace otra cosa que establecer una política pública estatal para asegurar al nivel político el bien común que la sociedad tiene en su esfera política. Dicho de otra forma: si la RUG respeta el pluralismo y la autonomía individual en la instancia ejecutiva de este arreglo institucional (en lo político), permitirá concretar los valores morales de la propiedad de sí mismo, de la autonomía, de las libertades básicas, etcétera. De este modo la RUG, como estrategia de administración del trabajo, es una política pública que hace más justa y libre la sociedad, sin por ello violar los valores morales que son el trasfondo común y compartido en las sociedades democráticas occidentales.

Antes de finalizar este ensayo deseamos aclarar algunas dudas, para que no haya malos entendidos en nuestra interactiva relación con el lector. Y la duda que el lector puede tener en estos momentos es: ¿cómo la RUG permite hacer compatible la eficiencia del sistema económico con principios de justicia que emanan del trasfondo democrático? O para ponerlo en registros históricos: ¿por qué la RUG daría mejores resultados que el sistema Speenhamland? Si tenemos en cuenta el pluralismo y la realización de los demás valores morales, la superioridad sería un asunto trivial; sin embargo, en cuanto a la eficiencia económica para sostener la renta, la lección histórica puede invalidar esta propuesta considerándola una mera ilusión utópica sin asidero en nuestra realidad.

Cuando el 6 de mayo de 1975, en medio del periodo más activo de la revolución industrial, se reunieron en Pelikan Inn de Speenhamland los jueces de paz de Berkshire —un condado cerca de Newbery al sur de Inglaterra— tomaron una decisión histórica. La ley de Speenhamland fue decisivamente histórica al menos por dos

motivos: a) fue el primer intento de organizar el mercado de trabajo y en alguna medida trató de administrar el trabajo en el naciente sistema capitalista de producción; b) instauró en la historia de las ideas el argumento para un *ingreso mínimo*.

La Ley de Speenhamland otorgaba un subsidio a los pobres con la finalidad de conformar un ingreso mínimo acorde con las necesidades del país. Trabajase o no, un individuo debía, acorde con esta ley, maximizar un monto dado de ingreso. Por tanto, las consecuencias fueron previsibles: los patrones disminuirían el salario tanto como fuese posible, ya que el ingreso restante era sufragado por el erario público. En forma casi inmediata los salarios eran miserables y las condiciones de productividad eran indistinguibles del *boondoggling*, es decir, de la simulación de las apariencias. Entonces ¿por qué razones la RUG no tendría las mismas consecuencias? O dicho de otra forma: ¿por qué creemos que si los individuos tuvieran una RUG seguirían trabajando? ¿Cómo compatibilizar la elección de no trabajar con la eficiencia del sistema económico *in toto*?

Creemos que hoy, a diferencia del pasado, el problema tiene tres características relevantes. Primero, a pesar que los ciudadanos sufren, en la mayor parte del mundo, la experiencia del desempleo, creen que el ahorro del tiempo de trabajo es un bien antes que un mal (público); segundo, los ciudadanos creen que el mercado y las bases institucionales que posibilitan su funcionamiento son un mecanismo de asignación no sólo eficiente, sino que además permite una innovación organizativa y tecnológica acorde con el principio de ahorro de tiempo de trabajo; y tercero, los ciudadanos prefieren, así lo demuestra su participación política y su frustrante experiencia en las políticas públicas, un *estado mínimo*.⁴⁰

Es por estos motivos que la RUG estaría en condiciones de compatibilizar dos problemas que aparecen irremediablemente opuestos: la condición de no trabajo con el consumo. O dicho de otra manera, si la sociedad es capaz de instaurar la RUG no será necesario trabajar para tener acceso al mercado de consumo. Así las cosas, la RUG no sólo permitiría construir una sociedad democrática plural, comprometida con los valores morales que subyacen al bien común

⁴⁰ Para un análisis más extenso sobre el tema, véase Avaro, *Consumiendo desde el consenso. Una exploración sobre el trabajo y la política*.

compartido, sino que además mantendría un sistema económico eficiente. Por estas razones la RUG, como estrategia de administración doméstica del trabajo, merece ser estudiada y discutida en el seno de la comunidad científica.

Bibliografía

- Alvater, E., "Notas sobre algunos problemas del intervencionismo del Estado", en H. Sontag y H. Vallecillos, *El Estado en el capitalismo contemporáneo*, México, Siglo XXI, 1979.
- Anderson, Costa, *Los tres mundos del Estado de bienestar*, Valencia, Alfons el Magnánim, 1993.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 1993.
- Ashford, D., *La aparición de los Estados de bienestar*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.
- Avaro, D., "Durkheim y el capitalismo organizado: el desarrollo de un problema", en C. Peón *et al.*, *Estudios de sociología política, M. Weber, E. Durkheim, F. Tönnies*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.
- , *Más allá de Ford, más acá del gorila amaestrado: una propuesta de estudio*, Buenos Aires, Museo Roca-Instituto de Investigaciones-UNRC, 1994, mimeo.
- , "¿Locke en las garras de Nazick?", documento de trabajo (DT1), informe de doctorado, FFYL-UNAM-DEP, 1995.
- , *Consumiendo desde el consenso. Una exploración sobre el trabajo y la política*, México, 1996, mimeo.
- Boccarda, P., *Le capitalisme monopoliste d'état*, París, Sociale, 1970.
- , *Etude sur le capitalisme monopoliste d'état, sa crise et son issue*, París, Sociale, 1974.
- Boulanger, P. M. *et al.* (dir.), "L'allocation universelle", *La Revue Nouvelle*, núm. 4, vol. LXXXI, 1985.
- Castoriadis, C., "Racines subjectives du projet révolutionnaire", *L'institution imaginaire de la société*, París, Le Seuil, 1975.
- , "Valeur, égalité, justice, politique: de Marx á Aristote et d'Aristote à nous", *Les carreaux du labyrinthe II*, París, Le Seuil, 1978.
- Chamberlain, E., *Teoría de la competencia monopolística*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

- , "Monopoly Competition Revisited", *Económica*, núm. 72, vol. 18, noviembre de 1951.
- , "The Product as an Economic Variable", *Quarterley Journal of Economics*, 1953.
- Cobbet, W., *The Poor Man's Friend*, Nueva York, Augustus M. Kelley, 1977.
- Coriat, B., *El taller y el robot. Ensayos sobre el fordismo, la producción en masa en la era de la electrónica*, México, Siglo XXI, 1992.
- , *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*, México, Siglo XXI, 1992.
- , *El taller y el cronómetro*, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- Crouch, C. y A. Pizzorno (comp.), *El resurgimiento del conflicto de clase en Europa occidental a partir de 1968*, tomos I y II, Madrid, Ministerio del Trabajo y Seguridad Social, 1989.
- Elster, Jon, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- , *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- , *Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- , *Psicología política*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Fourier, Ch., *La fausse industrie*, París, Anthropos, 1967.
- Friedland, R. y A. Robertson (comp.), *Beyond the Market-place: Rethinking Economy and Society*, Nueva York, Aldine de Gruyter, 1990.
- George, Henry, *Progress and Poverty*, Londres, The Hogarth Press, 1953.
- Godin, J. B., *Solutions sociales*, Quimperlé, La Digitale, 1979.
- Gorz, André, *Métamorphoses du travail, Quête dui sens*, París, Gallilée, 1988.
- Hirsch, J., "Remaques théoriques sur l'etat burgeois et sa crise", en N. Paulantzas (comp.), *La crise de l'etat*, París, PUF, 1976.
- , "Elementos para una teoría materialista del Estado", *Críticas de la Economía Política*, 12/13, México, 1979.
- Hirschman, A., *The Social Problem*, Londres, 1901.
- , *Interés privado y acción pública*, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Hobson J.A. *The Social Problem*, Londres, 1901.
- , *Estudio del imperialismo*, Madrid, Alianza, 1987.

-
- Hoel, M., "Distribución and Growth as a Differential Game between Workers and Capitalists", *International Economic Review*, núm. 2, vol. 19, junio de 1978.
- Holloway, J. y S. Picciotto, *State and Capital, a Marxist Debate*, Arnold, 1978.
- Keynes, J. M., *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Nueva York, Harcourt, Brace & Jovanovitch, 1964.
- Lancaster, K., "The Dinamic Inefficiency of Capitalism", *Journal of Political Economy*, núm. 81, 1973.
- Mandeville, B., *The Fable of the Bees*, Philippe Harth (comp.), Londres, 1987.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, Grundrisse 1857-1858*, tomo I, México, Siglo XXI, 15a. ed., 1987.
- Milner, D., *Higher Production by a Bonus on National Output. A Proposal for a Minimum Income for All Varying with National Productivity*, Londres, George Allen and Unwin, 1920.
- Mishra, R., *El Estado de bienestar en crisis. Pensamiento y cambio social*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992.
- Moscoso, L., *Ciclos en economía y política*, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- Nuti, D. M., "Capitalism, Socialism and Steady Growth", *The Economic Journal*, núm. 317, vol. LXXX, marzo de 1970.
- Offe, C., "La abolición del control del mercado y el problema de la legitimidad", en H. Sontag y H. Vallecillos, *El Estado en el capitalismo contemporáneo*, México, Siglo XXI, 1979.
- , *Contradicciones en el Estado de bienestar*, México, Alianza, 1990.
- , "A Non-productivist Design for Social Policies", en P. Van Parijs (comp.), *Arguing for Basic Income, Ethical Foundations for a Radical Reform*, Londres, Versos, 1993.
- , (comp.), *Capitalismo y Estado*, Madrid, Revolución, 1985.
- Pasukanis, *La théorie generale du droit et le marxisme*, París, EDI, 1970.
- Piore, M. y C. Sabel, *La segunda ruptura industrial*, Madrid, Alianza, 1984.
- Polanyi, Karl, *The Great Transformation*, Beacon Press, 1944.
- Powell, W. y P. Di Maggio (comp.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago University Press, 1991.
- Przeworsky, A., *Capitalismo y socialdemocracia*, México, Alianza, 1990.

- Robinson, J., *Collected Economics Papers*, Oxford, Blackell, 1951.
- , *Economía de la competencia perfecta*, Barcelona, Martínez Roca, 1973.
- Rosdolsky, R., *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, México, Siglo XXI, 1978.
- Russel, B., *Roads to Freedom; Socialism, Anarchism and Syndicalism*, Londres, George Allen and Unwin, 1918.
- Sabel, C., *Trabajo y política. La división del trabajo en la industria*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1985.
- Salama, P., "El Estado capitalista como abstracción real", *Críticas de la Economía Capitalista*, 12/13, México.
- Skocpol, T., *States and Social Revolutions*, CUP, 1979.
- , "Bringing the State Back in: Strategies of Analysis in Current Research", en P. Evans *et al.* (comp.), *Bringing the State Back in*, CUP, 1985.
- Standing, G., "The Need for a New Social Consensus", P. Van Parijs (comp.), *Arguing for Basic Income, Ethical Foundations for a Radical Reform*, Londres, Verso, 1992.
- Tocqueville, A., *Tocqueville and Beaumont on Social Reform*, Nueva York, 1974.
- Thèret, B. y M. Wieviorka, *Critique de la théorie du capitalisme monopoliste d'état*, París, Maspero, 1955.
- Tönnies, F., *Community and Association Gemeinschaft und Gesellschaft*, Charles P. Loomis (trad.), Londres, Routledge and Keagan Paul, 1955.
- Veyne, Paul, *Le pains et le cirque*, París, Editions du Seuil, 1976.
- Vincent, J. M., *L'état contemporain et le marxisme*, París, Maspero, 1975.
- Weber, M., *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1964.
- Wirth, M., "Contribución a la crítica de la teoría del capitalismo monopolista de Estado", *Críticas de la Economía Política*, 12/13, México, 1979.